COLLEZIONE FILOSOFICA

BERNARDINO VARISCO

SOMMARIO
DI
FILOSOFIA

ANGELO SIGNORELLI
:: EDITORE - ROMA 1928 ::

COLLEZIONE FILOSOFICA

a cura di E. CASTELLI

VI

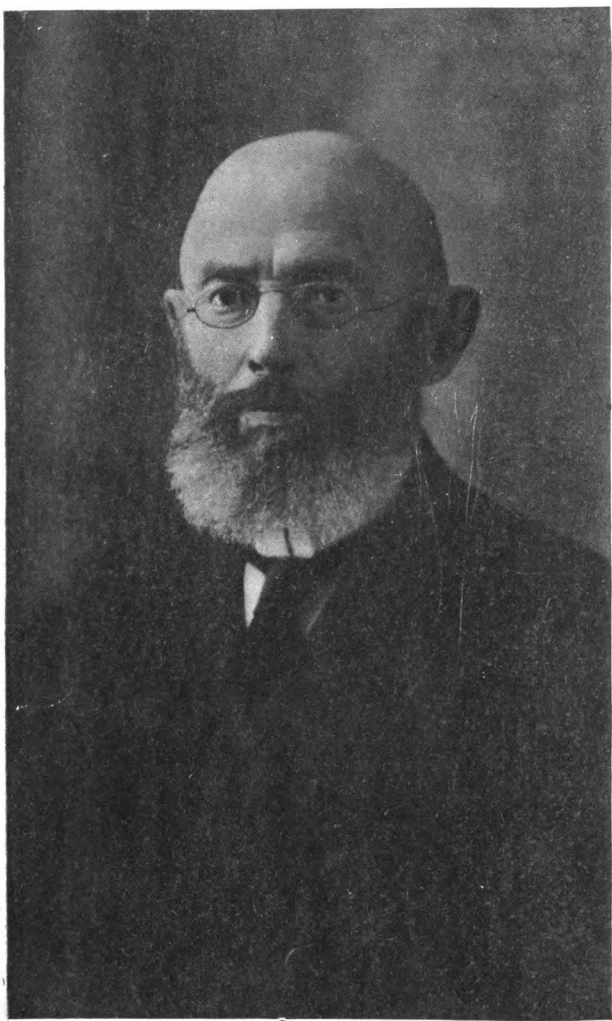
Il presente lavoro fu, sul principio del corrente anno 1927, pubblicato in tedesco dall'editore Felix Meiner di Lipsia.

ALTRE RECENTI PUBBLICAZIONI DELLO STESSO AUTORE

Linee di Filosofia Critica — Roma, Signorelli, 1925.

Discorsi politici — Roma, De Alberti, 1926.

La scuola per la vita — 2ª ediz.; Venezia, "La Nuova Italia" 1927.

DALL'UOMO A DIO (*D'imminente pubblicazione*)

BERNARDINO VARISCO

BERNARDINO VARISCO

SOMMARIO

DI

FILOSOFIA

ROMA
ANGELO SIGNORELLI - EDITORE
VIA DEGLI ORFANI, 88
1928

CENNI AUTOBIOGRAFICI

Il prof. B. Varisco è molto vecchio, essendo nato il 20 aprile 1850, in Chiari, allora una grossa borgata oggi una cittaduzza della provincia di Brescia. Il padre suo, Carlo, pur nativo di Chiari, piccolo proprietario, e professore nel patrio ginnasio, lo educò accuratamente, facendogli acquistare per tempo una buona cultura latina e italiana. Lo zio paterno aveva preso parte alla guerra del '48 e vi era morto valorosamente. Lo zio materno divenne, più tardi, professore di filosofia nelle università, prima di Bologna, poi di Padova. La famiglia, molto religiosa e aliena da ogni setta, era italianamente patriottica. Sentimento, che nel fanciullo venne precocemente chiarito e corroborato, così da rendersi durevole, dalla guerra del '59, e dagli avvenimenti che la seguirono. Sulla fine del '64 il giovinetto, che aveva poco più d'un anno prima perduta la madre — donna dedita in tutto alla famiglia, energica e affettuosa, indimenticabile — fu mandato nel collegio nazionale di Torino, a compiervi gli studi classici.

Poi dovette scegliersi una carriera. E tale, che gli permettesse di non allontanarsi da Chiari, dove

il padre già innanzi con gli anni, e le sorelle giovanissime, avrebbero avuto bisogno di lui; e dove la famiglia, bastantemente stabilita e molto accreditata, poteva prosperar con poco rimanendo unita, meglio che non avrebbe fatto con molto più dividendosi. Non inclinato nè all'avvocatura nè alla medicina, il giovinetto si decise per l'ingegneria; e la scelta parve, a tutti quelli che avevano diritto e voglia di giudicarla, buona. La fama, di cui nutriva in segreto il desiderio, egli s'immaginava d'acquistarla, tanto più facilmente, quanto meno la connettesse con l'utilità.

Ma le circostanze, che durando avrebbero favorito i suoi disegni, mutarono mandandoli a monte, ancor prima ch'egli si fosse laureato. Non era più da pensare a esercitar l'ingegneria in Chiari, e molto meno fuori. Bisognava procacciar subito un pane; per sè, alle sorelle provvedeva il padre. Scolaro diligente, s'era guadagnata la benevolenza de' suoi professori; che gli ottennero, cosa non difficile allora, una cattedra di matematica nelle scuole medie. Vi salì sui primi del '74; ne discese, per salire su quella di filosofia nell'università di Roma, sui primi del '906. Rendiamo ragione, senza entrare in particolari noiosi e inutili, di questo passaggio, dopo un così lungo intervallo.

Ai doveri del proprio ufficio, il prof. V. attendeva con una diligenza, che dai superiori fu lodata e premiata. Nondimeno, egli non trascurò mai la cultura, da cui aveva sperato fama; e che andò man mano assumendo, grazie in parte allo zio materno, un carattere filosofico sempre più spiccato. A inter-

valli — rari, perchè i doveri d'ufficio, e le cure della famiglia che si era formato, esigevano pressochè tutto il suo tempo — fece in questo campo qualche tentativo, che non ebbe fortuna. Ma questi scacchi non gl'impedirono di curar l'educazione delle sue figliole, di preparare le sue lezioni, di correggere i lavori de' suoi alunni, di leggere nelle ore d'ozio i suoi classici e i suoi filosofi, e di prendere degli appunti.

Questi crebbero lentamente fino a costituire un insieme, rispettabile per la mole. Il prof. V.li scelse, li ordinò, li corresse, ne mise insieme un lavoro intrinsecamente abbastanza uno, che mandò manoscritto a un concorso e che nel '900 fu premiato. L'anno dopo il manoscritto fu stampato in un bel volume col titolo «Scienza e Opinioni», presto esaurito. Tra il '901 e il '905 apparvero parecchie altre pubblicazioni; basti ricordare «Forza ed energia» (una discussione dell'energetica di Ostwald), e «Dottrine e fatti». Nel '905 il prof. V. vinceva il concorso alla cattedra di filosofia all'Università di Roma.

Nei lavori accennati era espressa una concezione positivistica, o più esattamente naturalistica, del mondo. Meritano qualche rilievo due punti. Primo: le conclusioni dell'indagine scientifica (naturalistica) forse non sono assolutamente vere, ma «constano»; vale a dire: non criticabili scientificamente, nè quindi filosoficamente, potrebbero essere inaccettabili sotto un altro punto di vista, sotto quello del sentimento. Perciò il prof. V. rimaneva, e lo disse, teista, o almeno deista, mentre il sistema da lui costituito era schiettamente ateistico. In seguito, la

distinzione tra il vero e ciò che consta fu da lui molto modificata; ma non mai abbandonata; e insomma si riduce alla distinzione tra la filosofia e le scienze particolari.

Secondo: atomista in fisica, il prof. V. ritenne tuttavia, doversi all'atomo attribuire anche dei caratteri psichici; questa supposizione gli parve necessaria, oltrechè alla psicologia e alla gnoseologia (da lui allora confuse), anche alla fisica. In tal modo, l'atomismo assumeva una tal quale somiglianza con ciò che sarebbe il monadismo leibniziano, se le monadi fossero tra loro connesse causalmente. La somiglianza divenne anche maggiore in seguito; ma il prof. V. non ammise mai, che le monadi «non avessero finestre». Nel Sommario il suo monadismo è sviluppato, così gli pare, con tutta la chiarezza compatibile con la massima brevità. Il carattere psichico degli ultimi elementi fisici lo condusse ad abbandonare il determinismo rigoroso di «Scienza e opinioni»: la causalità stessa implica, secondo lui un principio d'indeterminazione.

Esporre dalla cattedra delle teorie non discusse criticamente sott'ogni aspetto, è una colpa, nella quale il prof. V. non voleva cadere. Perciò l'insegnamento universitario gl'impose come un obbligo di approfondire i propri studi, non frettolosi di certo, ma inevitabilmente un po' frammentari. Già prima d'esser nominato universitario, ma dopo il '901, egli era venuto in relazione col prof. G. Gentile, uscito allora dalla Scuola Normale Superiore di Pisa; dotato, quantunque giovanissimo, d'una cul-

tura eccezionalmente vasta, e profondamente organica. Presto, le relazioni divennero aspre.

Ma il prof. V. ha, delle polemiche filosofiche, un concetto — esposto nell'Introduzione al Sommario — da cui senza dubbio neanche il G. non è alieno: prima che a combattersi, anzi, più che a combattersi, bisogna pensare a capirsi. E l'approfondimento, impostogli, come si disse, per dovere d'ufficio, fu agevolato non poco dal desiderio di ben comprendere il suo contradditore. — Il G. divenne poi suo collega nell'università romana, ed amico; il prof. V. non dimenticherà mai le segnalate affettuose prove di stima, dategli dal G. in più d'un'occasione. — Conseguenza dell'approfondimento fu, che il V. abbandonò il suo vecchio naturalismo, e vide, che la filosofia non è costruibile che sulla base della critica idealistica.

Pure accettando questa come punto di partenza, il prof. V. non accetta l'idealismo, che in un certo senso; ma crede che, in un altro senso, il realismo sia ineliminabile. Parrebbe, ch'egli si proponga di costruire un ideo-realismo — espressione da lui stesso usata una volta, ma infelice, — o di accozzare sincretisticamente idealismo e realismo. Non è così. Egli crede, che la stessa critica idealistica, meglio interpretata in qualche punto, implichi, e una certa limitazione dell'idealismo, e una certa rivalutazione del realismo; crede insomma, che l'accettare l'idealismo puro sia, non meno che l'accettare il realismo puro, un contravvenire a quanto vi è di accertato nella critica idealistica. Tutto ciò non

è molto chiaro; ma sarà chiarito nel Sommario, e particolarmente nella sua Conclusione.

Per il pensiero, che dopo la sua conversione il prof. V. andò sviluppando, si vedano: *I massimi problemi* (1910, sec. ed. 1914), *Conosci te stesso* (1912) tradotti l'uno e l'altro in inglese; inoltre parecchi art. che riuniti formerebbero un volume organico; *Dall'uomo a Dio*, in corso di stampa, e il presente *Sommario*. Da questi ultimi due lavori prescinderemo. Agli altri fu opposto, che i problemi veramente massimi non vi abbiano ricevuto soluzioni definitive. Opposizione ingiusta. Formulare, in ordine a un qualsivoglia problema, una soluzione; dichiararla definitiva, e riscotere così l'approvazione di quanti pensano allo stesso modo — è facile, ma inconcludente.

La soluzione dev'essere tale, che gli avversari, purchè desiderosi più d'apprendere che di cantar vittoria, ne siano costretti, se non vogliono contraddirsi, a modificare più o meno profondamente le loro idee.

Questo è il fine che il prof. V. si propose, al quale ritiene d'essersi andato approssimando; e che gli sembra conseguito nei due ultimi lavori. Nessuno, che intenda le difficoltà del fine si meraviglierà se il prof. V., messosi all'opera già vecchio, non sia stato capace di compierla che al termine della sua vita.

Per ultimare questi cenni aggiungiamo, che il prof. Cento, amico del V. di cui era stato uno de' migliori alunni, ordinò e pubblicò, nel vol. *La scuola per la vita* (1922), molti scritti pedagogici del suo

vecchio insegnante; di questo libro sta per uscire la 2ª ediz. riveduta e accresciuta. Tra gli scritti pedagogici, che nel detto vol. non poterono essere inseriti, perchè ne avrebbero turbata l'organicità, ricorderemo *La matematica nella scuola media* e *La convivenza;* importanti per chi voglia conoscere il pensiero dell'A. Finalmente: il prof. V., alienissimo della politichina spicciola, s'occupò anche di politica; il suddetto prof. Cento ne raccolse gli articoli su questo argomento, che, in un vol. sotto il titolo *Discorsi politici*, furono pubblicati nel 1926.

Il prof. V. è di complessione gracile; ma non ebbe malattie gravi, nè finora gli sono molto gravi gli anni. D'umore prevalentemente lieto, con un'ombra di tristezza. L'oscurità, in cui vive, non gli risparmiò dolori, che talvolta parvero insopportabili, ma per poco. Ha, ed ebbe sempre fede nella Provvidenza.

SOMMARIO DI FILOSOFIA

INTRODUZIONE

Combattere una dottrina, o discuterla, nel modo seguito finora pressochè sempre, conclude poco. Una dottrina, che si presenti come parzialmente nuova — le novità ragionevoli sono sempre parziali — dev'essere prima di tutto ben capita, la valutazione verrà poi.

Ogni dottrina è conseguenza — d'ordinario logicamente inappuntabile, cioè necessaria — d'una mentalità preformata; per capirla, dobbiamo capire, cioè renderci esplicita, la mentalità su cui si fonda (1). Senza dubbio, l'autore ha l'obbligo di esprimersi con chiarezza; ma, in ogni caso, al critico rimane da compiere un lavoro, che non è dei più facili.

S'intende, che il critico presuppone anch'egli una sua mentalità. Siano A e B le mentalità rispettive del critico e dell'autore. Supposto accertato, che delle due mentalità una includa l'altra con qualcosa di più, la discussione tra il critico e l'autore ha un risultato: se A = B + C, la critica prevale

(1) Cap. X: § 2; Cap. XI: §§ III, IV, V (soprattutto), § VI.

sulla dottrina; se B = A + D, la dottrina prevale sulla critica (1).

E se non si verificasse nessuna delle due ipotesi? P. es.: se a chi dice — questo è oro, perchè non intaccabile dagli acidi —, altri opponesse — questo non è oro, perchè non ha quel peso specifico (2) —? In questo caso, la dottrina e la critica rimarrebbero di fronte, ostili ma senza toccarsi, perchè (ci si passi la frase) non riducibili a uno stesso denominatore. Ma un risultato importante sarebbe ottenuto: che per decidere la questione sia necessario approfondirla.

Se i critici, e gli autori, si attenessero al metodo indicato, si risparmierebbero non poche logomachie. Se pensassimo più a capirci che a combatterci, le polemiche, inconcludenti non meno che appassionate, svanirebbero, dando luogo a una ricerca, nella quale tutti vinceremmo, perchè tutti guadagneremmo qualcosa. Il campo, in cui anche la lotta è necessaria e santa, non è quello degli studi.

Ho indicato il modo, con cui la dottrina, esposta sommariamente qui appresso, dev'essere studiata. Il modo è una conseguenza della dottrina; il che, se non erro, prova qualcosa in favore di questa. Ma per la ragione medesima non sarà ben capita, senza una previa, rapida ma non disattenta, lettura del breve opuscolo. Chi non vuol rileggere, non legga; perderebbe il suo tempo.

---

(1) Cap. XI: § V.

(2) Supponiamo, che nella determinazione del peso specifico si fosse inavvertentemente sostituito all'acqua un liquido che n'avesse i caratteri appariscenti, ma più denso.

CAPITOLO I.

IL FINE DELLA FILOSOFIA.

I.

Il sapere umano è frammentario. Più esattamente: l'unità, che gli è senza dubbio essenziale, non è d'ordinario avvertita nella sua totalità. Costruire una teoria, o esercitar un mestiere, senza rilevare il nesso intrinseco alle varie proposizioni di quella, o alle varie operazioni di questo, è impossibile. Ma il nesso tra le diverse teorie, tra i diversi mestieri, e in genere tra tutte le manifestazioni del pensiero umano, suol essere lasciato in disparte. Noi viviamo convivendo. E riflettiamo anche, sulla vita e sulla convivenza; ma dalle cognizioni parziali e unilaterali così ottenute non risulta una sicura concezione di insieme.

II.

Una tale condizione del sapere non è priva di pericoli. Per es.: non pochi possono e debbono dire di sè: video meliora proboque, deteriora sequor. Perchè la loro cognizione del meglio rimane in loro qualcosa di esternamente sovrapposto alla vita, non

di compenetrato con la vita: un accessorio, invece d'un costitutivo essenziale. Correlativamente, la loro volontà non si compenetra col loro sapere, benchè vi aderisca; e quindi rimane un capriccio press'a poco inorganico. Per l'uomo, che avesse veramente unificato se stesso — al che si richiede, ch'egli abbia unificato se stesso con gli altri e col tutto —, la cognizione del meglio sarebbe ipso facto volizione.

III.

Ai contrasti, che sorgono internamente a ciascun uomo, altri se n'aggiungono, tra uomo e uomo, tra un gruppo d'uomini e un altro, p. es. tra delle classi e tra degli Stati. Nessuno crede, che la soppressione di simili contrasti sia possibile o desiderabile. Ma non possiamo non procurar di attenuare i dolori, e lo spreco di forze, che ne derivano. Al che riusciremo tanto più sicuramente, quanto meglio ci sarem persuasi, che un uomo è inseparabile da un gruppo, anzi da un insieme di gruppi ordinato, e che i gruppi sono inseparabili anch'essi gli uni dagli altri. La coscienza dell'unità umana è condizione sine qua non d'ogni perfezionamento umano.

IV.

Gl'illuministi credevano d'avere attuata in se stessi questa coscienza, e di lavorare a diffonderla. Eran pieni senza dubbio di buone intenzioni. Ma il loro esempio dimostra, che le buone intenzioni astratte non hanno valore nemmeno come inten-

zioni. S'illudevano di potere, senza troppe difficoltà, far della terra un paradiso. Il che ci farebbe sorridere, se non ci facesse fremere il modo, con cui si attuò il loro disegno. Ma una domanda ci s'impone; a parte il fremere, abbiam diritto, noi, di sorridere? Non siam caduti anche noi, recentemente, in un semplicismo analogo all'illuministico? E con delle conseguenze non meno disastrose? La nostra cultura è cresciuta non poco, d'allora in poi. Ma divenendo anche più frammentaria. Il problema della filosofia — come ci si formi una coscienza concreta e chiara dell'unità — è sempre da risolvere; in che modo?

CAPITOLO II.

IL METODO.

I.

Noi possediamo delle cognizioni accertate, cioè delle scienze, oramai estese a tutto il campo dello scibile. Ogni scienza è, in se stessa, un sistema perfettamente unificato. Le molte scienze, invece, non sono sistemate o unificate le une rispetto alle altre. Ma che siano sistemabili, non è dubbio. Tra le mentalità infatti, su cui si fonda una scienza qualsivoglia, e che servono a costruirla, non poche son comuni a tutte le scienze. Rendiamoci un conto chiaro delle dette mentalità, e mettiamone in evidenza i nessi reciproci. Ridotte così a sistema le scienze, avremo unificato il sapere, cioè costruita la filosofia.

II.

La filosofia identificata col sistema delle scienze prende il nome di positiva. Di filosofie positive ne furono costruite parecchie inconciliabili tra loro. Ma i positivisti concordano tutti su di un punto essen-

ziale: il metodo positivo non soltanto è valido, ma il solo valido. Infatti, non c'è altro sapere accertato, che lo scientifico, includente anche il volgare nelle sue parti accertate; per conseguenza: tentar di costruire la filosofia con un altro metodo è un lavorare in aria. Discutiamo il metodo. E a tal fine distinguiamo: tra ciò che è « vero » — carattere delle proposizioni, la cui certezza è indiscutibile sott'ogni aspetto —; e ciò che «consta» — carattere delle proposizioni, la cui certezza non è indiscutibile che sotto qualche aspetto.

III.

La fisica si chiude nel campo dei corpi e delle loro variazioni. Viene così ad ammettere, sia pure implicitamente ma necessariamente, che l'esserci e il variare dei corpi non dipendano da nient'altro. E' «vero», che tutte le nostre cognizioni fisiche derivano dall'esperienza e dalla rielaborazione razionale di questa, cioè insomma dal pensiero; che il fisico rifiuta come oggettivamente impossibile tuttociò che risulti assurdo al pensiero; e che dunque la detta indipendenza è problematica. Ma il fisico, a chi gli opponesse tali difficoltà, risponderebbe: — che il pensiero sia uno strumento imprescindibile per costruire la fisica, lo so anch'io. Ma io sono un fisico, non un filosofo. L'attitudine del pensiero a costruire la fisica è un fatto, che noi constatiamo e di cui ci valiamo; la spiegazione del fatto non è un problema di fisica.

IV.

E, sotto il punto di vista fisico, non c'è nulla da opporre Il fisico prende le mosse da ciò, che a lui e a tutti « consta »; e i risultati, a cui giunge con la sua indagine, constano del pari. Ma chi voglia unificar tutto il sapere, non può assumere come « vero » ciò, che semplicemente « consta ». Tra la supposta indipendenza del mondo fisico dal pensiero, e il nostro dettar legge col pensiero al mondo fisico, abbiam rilevata un'opposizione possibile; bisogna, o eliminar quest'opposizione, o riconoscerci non autorizzati a trasportare senz'altro la fisica nel campo della filosofia. Che le singole scienze constino, siano cioè indiscutibili nei rispettivi campi, è fuor di questione. Ma che cosa valgano in ordine al tutto — in altri termini, che cosa contengano di assolutamente indiscutibile o di vero —, non sapremo, se non dopo di aver costruita la filosofia. Il metodo positivistico di costruire la filosofia non è dunque accettabile.

CAPITOLO III.

IL METODO FILOSOFICO

I.

Non può essere che uno solo: discutere criticamente, sott'ogni aspetto, l'insieme di tutte le formazioni mentali. Supponiamo — per un momento, e senza nulla pregiudicare — ultimate le discussioni. L'insieme delle formazioni mentali sarà trasformato in un sistema connesso, di significato chiaro, e di valore accertato sott'ogni aspetto; avremo superata ogni frammentarietà, e costruita la filosofia.

II.

La sterminata moltitudine delle formazioni, di cui si deve tener conto, non costituisce una seria difficoltà. Infatti: le formazioni sono già parzialmente sistemate nelle singole scienze. Distinguiamo in ogni formazione, il valore scientifico e quello filosofico. Stabilire il primo, è affare della scienza; la quale, nel suo campo, non è discutibile filosoficamente. Alla filosofia non rimane che di stabilire il secondo. E questo è il medesimo per tutte le forma-

zioni appartenenti a una medesima scienza; dipende infatti, non dalle particolarità per cui una di esse formazioni differisce da un'altra; bensì dai presupposti, su cui si fonda la separazione di un determinato campo scientifico da tutti gli altri. E a questi presupposti si riducono le formazioni, che la filosofia deve discutere. Come si vede, la scienza contribuisce alla filosofia, non coi suoi risultati ma con la sua organizzazione; in ciò propriamente consiste il suo valore filosofico.

III.

Le formazioni mentali, che dovremo discutere, sono comunemente note, in quanto appartengono al saper comune; la loro sintesi non discussa e non molto chiaramente avvertita, costituisce la concezione del mondo, che gli uomini ebbero ab immemorabili, e di cui tutti siamo dotati all'uscir dall'infanzia. Col crescere della cultura, collettiva e individuale, questa concezione si sviluppò: arricchendosi nelle formazioni di cui risulta, chiarendosi e consolidandosi con l'organizzazione sintetica; le scienze della natura e dell'uomo, che furono conseguenza dello sviluppo, contribuirono efficacissimamente a promuoverlo. Tuttavia lo sviluppo, notevolissimo sotto altri aspetti, lasciò inalterate le linee fondamentali della concezione indicata. Che, all'infuori di eccezioni (Parmenide p. es.) su cui non possiamo fermarci, furono accettate anche dalla filosofia.

IV.

In proposito, non è da trascurare la riflessione seguente: « Gli uomini si formano dei concetti, che, pur non essendo in generale molto precisi, rendono in complesso abbastanza bene i risultati dell'esperienza, come l'hanno fatta intesa ed elaborata; e che dunque hanno di certo un valore. Ma la filosofia, che senz'altro faccia suoi quei concetti, li converte spesso in errori; perchè il filosofo li considera come verità esatte sulle quali argomenta, mentre il volgo li considera soltanto come verità pratiche secondo le quali opera (A. Rosmini, *Rinnovam.*, Lib. III, c. LI; cfr. *Nuovo Saggio*. Sez. VI, c. XIV, art. V) » (1). La filosofia esige dunque la determinazione dei limiti, entro dei quali, e non al di là, i concetti comuni, e gli scientifici, hanno un valore; in altri termini è costruibile soltanto per mezzo della critica filosofica.

---

(1) Dal mio libro: *Scienza e opinioni*, p. 683.

CAPITOLO IV.

IL SOLIPSISMO.

I.

E' una dottrina fondata, secondo i suoi difensori, su di una critica radicale. Per non svisarla, bisogna lasciarla esporre al critico stesso, parlante nella persona prima singolare; così faremo nel presente capitolo — A me, quando converso e leggo, sembra di venir a conoscere un pensiero altro dal mio, e opposto non di rado al mio: il pensiero degli uomini coi quali converso, e degli autori, di cui leggo i libri. Benchè incrollabile a primo aspetto, questa mia credenza può nondimeno essere messa in dubbio; devo dunque discuterla. Che io, in quanto penso, conosca il mio pensiero, s'intende facilmente; ma come io possa conoscere un pensiero altro dal mio, non è chiaro.

II.

Anzi: una semplice riflessione dimostra, che la mia cognizione d'un pensiero altro dal mio è impossibile. Infatti, l'altrui pensiero io non lo conosco, se non lo penso; e, se lo penso, il pensiero è mio, non altrui. Lo stesso dicasi di qualsivoglia

realtà: p. es., del foglio di carta, su cui scrivo. Tutto quanto io so del foglio, anche il suo esserci, è pensiero mio e nulla più: io posso certamente supporre dei fogli, o degli astri, che non vedo, e che forse non ci saranno; ma il mio supporli è un pensarli, e soltanto in questo senso è un conoscere. Concludendo: l'ipotesi che una realtà qualsiasi, a me nota, sia fuori del mio pensiero è contraddittoria e perciò da escludere.

III.

Seguita il solipsista: — mi oppongono di confondere la cognizione con l'oggetto conosciuto. L'obbiezione manca di fondamento: che l'amico sia in viaggio, io lo so da una lettera, la quale non è di certo il viaggio dell'amico. Ma la lettera, e il viaggio dell'amico, e l'amico, non esisterebbero per me, se io non li pensassi: vale a dire: il loro esserci non è, per quel che io ne so, che l'esserci di certi miei pensieri. Le distinzioni, che mi son familiari, e che non mi passa per il capo di negare, tra pure immaginazioni, esperienze, ipotesi, dubbi, mezzi conoscitivi, errori, cognizioni certe, realtà conosciute con esattezza maggiore o minore, derivano per intero dalle varie connessioni logiche tra i miei pensieri, e quindi non mi fanno uscire mai dal campo de' miei pensieri.

IV.

Avanti. Quel pensiero mio, nel quale, per quanto io sappia, si risolve ogni cosa, è pensiero mio pre-

sente. Anche la distinzione tra i miei pensieri passati e i presenti è riferibile alle accennate connessioni logiche tra i miei pensieri — tra i miei pensieri presenti! —; e non ha senso, che dalle medesime connessioni. P. es.: avevo una pallina di cera, e le ho dato la forma d'un cubo. Che io, in questo momento, pensi quella cera e come cubica e come sferica, è troppo evidente. Ma tra le due forme sferica e cubica c'è un'opposizione; che io elimino con una distinzione: la cera è sferica in ordine al passato, cubica in ordine al presente. La temporaneità non è propriamente altro che la coesistenza di due opposti, e d'una riflessione che li rende conciliabili (1).

---

(1) Da notare i due pregevoli recenti lavori:

Adolfo Levi (prof. nella R. Univ. di Pavia) *Sceptica;* favorevole al solipsismo;

Annibale Pastore (prof. nella R. Univ. di Torino): *Il solipsismo;* contraria.

Ne ho approfittato in q. Cap. IV; e ne approfitto anche in seguito. Al primo aspetto, la riflessione del § IV non sembra connessa col solipsismo; ha per altro lo stesso fondamento che quelle dei §§ II ,III; almeno per questo era da riferire qui.

CAPITOLO V.

DISCUSSIONE DEL SOLIPSISMO.

Per le concezioni comuni, sempre accettate anche da molti filosofi (1), le riflessioni suesposte (2) costituiscono delle gravi difficoltà, che dalla critica non vanno tralasciate, quantunque il senso comune le tralasci perchè non le comprende. Ma per il disegno, che stiamo abbozzando, è meglio discuterle più tardi (3). All'esauriente valutazione del solipsismo esposto — solipsismo in stretto senso (4) — basta l'esame del suo contenuto. Il quale si riassume in una molto semplice formula: non c'è altro pen-

---

(1) P. es., dai neo-scolastici.

(2) Cap. IV.

(3) Sul valore d'una filosofia, che le trascuri cfr. Cap. III: §§ III, IV. Per semplificare i confronti, citiamo i luoghi dove si espongono, e quindi dove si discutono, le difficoltà ricordate. Cap. IV: §§ I, II; cfr. Cap. VII: § III; Cap. IV: § III; cfr. Cap. VII: § IV; cfr. Cap. VIII: § IV.

(4) L'idealismo, inteso nel senso indicato più oltre (Cap. IX: § IV, n. 1), si può considerare come una forma di solipsismo. Non però dello stretto solipsismo; benchè sia dubbio, se per mantenersene distinto non debba sacrificare la propria coerenza. Comunque: la discussione di cui alla n. precedente si riferisce anche all'idealismo, non soltanto allo stretto solipsismo, il quale perciò non vi è ricordato.

siero — includente sensazioni, piaceri, dolori, desideri, azioni consapevoli ecc. — fuor di quello solitario, che il sig. Tal dei Tali, filosofo solipsista, considera, e come suo esclusivo prodotto, e insieme come suo costitutivo.

II.

Il solipsismo urta contro una difficoltà invincibile, che sorge dal suo medesimo contenuto: noi tutti riconosciamo, e non possiamo non riconoscere, al pensiero altrui, e al pensiero temporaneo altrui o nostro, un valore costitutivo essenziale rispetto al nostro pensiero presente. La madre di questo mio figliolo, da un pezzo non c'è più; ma io la ricordo. E ricordo la vita, cessata così rapidamente, che vivemmo insieme; vita, che si risolveva in un'attività presente, ma sempre varia, e che si nutriva di ricordi e d'aspettazioni. Anche ora che il figliolo è adulto, io mi preoccupo del suo avvenire; com'egli si preoccupa del mio, pur sapendo, che cosa può essere per me l'avvenire. Lavora egli, e lavoro bene o male anch'io, ma questo lavoro non sarebbe nè concludente, nè possibile, senza il pensiero che ci è comune, senza i ricordi e le aspettazioni, che lo fondano e lo guidano.

III.

Io amo la mia patria; perchè? Perchè il suo passato è tale, che io, ripensandolo, « in me stesso

m'esalto » (1). Il mio esaltarmi, che mi dà una dirittura e una forza delle quali altrimenti non sarei capace, che giustifica le mie speranze vaghe ma non vane di un avvenire, al quale non arriverò, sarebbe ingiustificato, se non sapessi che, ripensando quel passato, io rivivo, in un contatto aspro ma intimo e caldo, una realtà che mi oltrepassa; una realtà, non riducibile e un'astratta geometrica esigenza del mio solitario pensiero, ma viva e concreta.

Io ammiro la *Divina Commedia;* ma perchè vi sento palpitare un'anima, che fu non meno, anzi molto più, reale della mia; perchè ne riconosco l'azione potentemente benefica sulla storia e sulla civiltà.

IV.

Prender la vita sul serio è, per il solipsista, una assoluta inconseguenza. Opporranno: — prender la vita sul serio significa in ultimo: associare alla considerazione oggettiva della vita, un certo sentimento. E questo è un fatto come un altro, che non va confuso con le sue cause, o con le sue ragioni. La mia contentezza è sempre una realtà, e l'identica realtà, sia o non sia giustificata. — Chiacchiere! L'avaro, a cui avevan rubato l'oro da lui sepolto, non poteva contentarsi di sostituirvi, come gli si consigliava, una pietra. Perchè la pietra non è spendibile; mentre l'oro posseduto costituisce, appunto perchè non speso, una potenza di spendere, in cui l'avaro si

(1) *La Divina Commedia,* c. IV.

compiace. La contentezza, quando la si conosca fondata su di un'illusione svanisce ipso facto.

V.

Più valida in apparenza è quest'altra obbiezione. — Rifiutando il solipsismo perchè inconciliabile col pregio da voi attribuito alla vita, voi avete presentato come argomento un vostro sentimento, il che non è lecito. — Rispondo. Il sentimento è un costitutivo della vita; quindi: una concezione, che dalla vita escluda il sentimento, non ha valore conoscitivo. Noi, anche senza filosofia, sappiamo intorno alla vita quanto basta per conoscerla e dirigerla sempre meglio; e in questo procedimento consistono la vita e il suo pregio. Il procedimento, senza la filosofia, è difettoso perchè frammentario; di qui la ragion di essere della filosofia, che deve integrarlo superandone la frammentarietà. Una filosofia, qual'è il solipsismo, che, invece d'integrare quel procedimento, lo dichiara vano cioè lo nega, è dunque fuor di strada (1).

(1) Secondo lo Schopenhauer il solipsismo è paragonabile a una fortezza di frontiera, che il nemico può lasciarsi alle spalle, perchè le asprezze del terreno, da cui è resa inespugnabile, impediscono alla guarnigione d'uscirne. Ma il solipsista sostiene, che fuori della sua fortezza non esiste nè un territorio da proteggere, nè un nemico da combattere. Logicamente, riconoscere che il solipsismo non può essere confutato, e accettarlo, son tutt'uno. — A. Levi, nel suo libro cit., confessa che il solipsismo, quantunque logicamente inoppugnabile a parer suo, dà luogo pratica-

CAPITOLO VI.

LO SPIRITO.

I.

Ammessa una moltitudine d'uomini, si presenta subito un problema. Il pensiero d'un uomo e quello d'ogni altro sono sempre d'accordo su alcuni punti fondamentali. Non c'è uomo, il quale: 1) non si rappresenti un mondo fisico, esteso in se stesso (1), e rispetto a lui esterno, vale a dire altro dal suo pensiero; 2) non distribuisca nel tempo le variazioni, da lui apprese, del mondo fisico e del pensiero suo o altrui; 3) non ammetta, che le variazioni si connet-

---

mente a delle gravi obbiezioni. Che da noi furono messe in evidenza. Ma è da rilevare inoltre, che le difficoltà pratiche sono come tali anche teoretiche. Perchè il pensiero teoretico, e quello pratico, sono un solo e medesimo pensiero, fondamentalmente; in altri termini: sono bensì distinguibili, ma il separarli è un astrarre, un abbandonare il campo della realtà.

(1) Des Cartes (seguito in ciò da Malebranche, e anche da Spinoza, la cui distinzione tra sostanza e attributi non è da considerare qui), definisce il corpo come res extensa identificando la realtà fisica e l'estensione.

tano tra loro secondo una legge di causalità (1); 4) non ammetta, che le variazioni, e in particolare certe variazioni del pensiero, p. es., il passaggio dalle premesse alle conseguenze, sian soggette a leggi estemporanee, o logiche in stretto senso, applicate sempre quand'anche non formulate in modo esplicito, e incondizionatamente valide; p. es., ai due principii di contraddizione e del mezzo escluso (2).

II.

D'altra parte, ogni singolo ha sempre dei costitutivi suoi propri, che lo distinguono da ogni altro. P. es., alcuni sono affettuosi, altri egoisti; alcuni sono coraggiosi, altri timidi e irresoluti, alcuni sono più atti agli studi, e particolarmente a certi studi, altri più atti alla pratica, e particolarmente a una

(1) Qui c'è luogo a una suddistinzione: le variazioni fisiche sono tutte connesse causalmente tra loro, e così le variazioni di pensiero tra loro; ma c'è o non c'è luogo a connessione causale tra le variazioni di pensiero e le fisiche? Nella seconda ipotesi conviene ammettere un parallelismo (Spinoza) tra le une e le altre. Per delle ragioni, che saranno esposte più oltre, noi escludiamo il parallelismo. L'indeterminismo, inteso come dev'essere, non esclude che tutte le variazioni siano soggette alla causalità; ma su questo punto ritorneremo più oltre.

(2) Non credo, e risulterà dall'insieme di questo lavoro, che l'esigenza della brevità mi abbia ridotto a una soverchia semplificazione. Del resto, secondo Schopenhauer, le categorie si riducono fondamentalmente a tre: spazio, tempo (che di certo sono pensati, quantunque non siano concetti), e causalità.

certa pratica; e così di seguito. Evidentemente, non è possibile ammettere una moltitudine di singoli e non riconoscere a ciascuno di questi certi costitutivi suoi propri. Tali costitutivi sono anch'essi riducibili a pensiero, come risulterà dall'insieme. Ma per il modo con cui vengono comunemente appresi, all'infuori della filosofia, sono designati, sotto un aspetto come corporei — ciascuno è in un determinato luogo, si muove, si nutre, dorme, lavora, ecc. — sotto un altro aspetto come psichici — ciascuno sente, ricorda e dimentica, gode e soffre, desidera, ecc. — Correlativamente il costitutivo comune (1) si può designare come spirito (2).

III.

Che relazione passa tra lo spirito, e la realtà? Lo spazio, il tempo, e le leggi così quelle causali come quelle che abbiam detto logiche in stretto senso, non sono separabili dallo spirito; altrimenti non sarebbero, mentre sono, razionali (universali e ne-

---

(1) Accennato qui sopra § I.

(2) Anche S. Paolo distingue nell'uomo il pneuma (spirito) e la psiche (anima); invece non distingue la psiche dalla carne (corpo). Anima, e corpo, sono, anche in filosofia, termini generici: non esiste « il » corpo, ma esistono soltanto i singoli corpi, lo stesso dicasi delle anime. Invece il termine di Spirito, generico esso pure secondo la grammatica, non è tale in filosofia; risultando all'evidenza da quanto si notò poco addietro lo Spirito non poter essere che uno solo numericamente. Se poi allo Spirito sia essenziale o no la sua connessione con una moltitudine di psichi (o di corpi) è un punto che rimane per ora impregiudicato.

cessarie). Ci troviamo dunque di fronte a un'alternativa. O una realtà esiste all'infuori dello spirito (1); e bisogna dire, che lo spirito non conosca la realtà che deformandola. Infatti: fuori dello spirito non ci sono leggi logiche in stretto senso, non esiste il tempo, non accadono variazioni, e non ci sono cause; la realtà fuori dello spirito è dunque assurda e invariabile, mentre lo spirito se la rappresenta come logica e come variabile. O la realtà non esiste che nello Spirito; è dunque una sua formazione, o più esattamente una sua creazione. Delle due concezioni la prima contraddice alla logica; vale a dire allo Spirito. Non è dunque accettabile che la seconda (2).

IV.

Lo Spirito essendo il creatore della realtà, possiamo identificarlo con Dio? Le precedenti conclu-

---

(1) E' almeno dubbio se la formula esprimente quest'ipotesi abbia un significato. Infatti: supporre che una realtà esista, è supporre, che la nozione di esistenza, e un carattere della realtà siano unum et idem. La nozione di esistenza è di certo spirituale, perchè universale. Dunque la realtà viene, dalla stessa formula che la designa come fuori dello Spirito, supposta non fuori dello Spirito. Non insistiamo.

(2) La prima è dottrina di Kant; per comprendere il procedimento, che lo trasse a formularla, si richiederebbe uno studio, nel quale non possiamo qui addentrarci. Ma la dottrina opposta è la sola vera conseguenza del pensiero kantiano, interpretato più esattamente, che non abbia fatto egli medesimo. All'interpretazione contribuirono Fichte, Hegel, Hartmann; più recentemente, con chiarezza e originalità notevoli, Croce e Gentile.

sioni si riassumono dicendo, che lo Spirito è immanente nell'uomo (in ciascun uomo). Invece, Dio, suol essere concepito, rispetto all'uomo, come trascendente. Ritengono i più, che tra immanenza e trascendenza vi sia incompatibilità rigorosa. E hanno ragione di certo, se ciascuna, o anche una sola delle due, va intesa in senso assoluto. Ma: e se così l'immanenza come la trascedenza non fossero intelligibili che in senso relativo? Discutiamo: la discussione sarà lunghetta. Finchè non sia finita, continueremo a valerci del termine di Spirito, evitando quello di Dio che potrebbe riuscir equivoco (1).

(1) I neo-scolastici non vogliono saperne d'immanenza divina; già condannata, così affermano, dalla Chiesa. Mera questione di parole, finchè non sia certo, che l'immanenza dev'essere necessariamente intesa nel senso condannato. Perchè una discussione sia concludente si richiede un poco di buona volontà, e l'attaccarsi a una parola, senza preoccuparsi del senso attribuitole da quello con cui si discute, non è prova di buona volontà.

CAPITOLO VII.

LO SPIRITO E IL SINGOLO.

I.

La nozione comune di realtà manca di precisione; costituisce per la filosofia, un punto non d'arrivo, ma di partenza. Noi affermiamo, che la realtà — ossia: ciò che da tutti vien designato con questo nome — si risolve senza resto in pensiero dello Spirito (1). Gli scolastici vecchi e nuovi oppongono, che Dio (2) crea il mondo fuori di sè; idea che (ammessa la relativa trascendenza) è accettabile in quanto esprime una distinzione tra il mondo e Dio. Ma noi

(1) Ancora non abbiamo stabilito, se lo Spirito esista soltanto come immanente nei singoli, o abbia inoltre una qualche trascendenza. Ma che lo Spirito esista in uno dei due modi, non è dubbio.

(2) Nell'esposizione della nostra dottrina, e finchè non sia risoluta la questione di cui alla nota precedente, il termine « Dio » va lasciato in disparte. Ma qui, volendo, per chiarire l'esposizione, discutere con gli scolastici, dobbiamo adottarne la terminologia. Del resto: lo Spirito, se la sua immanenza non è assoluta, coincide, all'infuori di qualche più precisa determinazione, col Dio tradizionale.

domandiamo: è possibile qualcosa, di cui Dio non conosca per intiero i caratteri? Ammettere nella realtà un elemento ignoto a Dio, è ammettere, o che Dio creò quell'elemento senza saper bene ciò che facesse, o che l'elemento medesimo è increato. Entrambe le ipotesi essendo inaccettabili, si conclude che la realtà non può non ridursi a pensiero dello Spirito.

II.

Inversamente: ogni singolo conosce delle realtà (esterne), che non sono identificabili con la sua cognizione delle realtà medesime, o in genere col suo pensiero. Abbiamo già esposta, contro l'opinione testè accennata, un'obbiezione, che sembra insuperabile (Cap. IV; §§ II, III); ma che vien superata con la riflessione seguente. Io so che la collina, sulla cui falda passeggio, non si riduce a quella sola falda, su cui passeggio, che vedo, ecc. Questo io so, quantunque le altre falde io non le veda, e non le abbia mai vedute. Come lo so? Ecco: la collina è una realtà; la mia cognizione della collina è un'astrazione. Se c'è una collina reale, ce ne devono essere anche le altre falde, a me ignote nelle loro particolarità, non questa sola che mi è nota. Un'esigenza logica ineluttabile del mio pensiero mi costringe ad ammettere, nella collina e generalmente in tutte le realtà note, un elemento che oltrepassa la mia cognizione determinata.

III.

Il che si rende anche più evidente in ordine al pensiero altrui. Dicono il solipsista e l'idealista (l'ultimo non accorgendosi di accettare in tal modo il più stretto solipsismo): « l'altrui pensiero io non lo conosco, se non lo penso; e, se lo penso, quel pensiero è mio, non altrui » (Cap. IV, § II). La risposta è sempre la medesima. Io so, p. es., che molti si divertono; se c'è il divertirsi reale, ce ne devono essere i modi, che tuttavia mi sono in gran parte ignoti. Si può aggiungere in questo caso: il pensiero da me pensato è mio di certo; ma perchè dovrebb'essere soltanto mio? Vada per il solipsista; ma l'idealista come può sostenere l'immanenza dello Spirito, cioè la validità universale del pensiero, se ritiene di non poter conoscere, che un suo pensiero è insieme anche altrui? Concludendo: lo Spirito, benchè immanente (in un senso, che ci riman da precisare) nel singolo, non è identificabile col singolo; infatti, la realtà è tutt'uno col pensiero dello Spirito, mentre non è tutt'uno col pensiero del singolo; quel pensiero è concreto, questo è, in diversi gradi, astratto.

CAPITOLO VIII.

L'ACCADERE.

I.

La realtà, concepita come suol essere concepita, è variabile. Anzi tanto più risulta variabile quanto più se n'approfondisce la scienza. Può essere dubbio, se nella realtà vi sia qualcosa di permanente, non, se vi accadano dei fatti. A ogni fatto ne precedettero, vi si accompagnano, e ne seguiranno, degli altri; dunque l'accadere implica il tempo. Viceversa il tempo implica un accadere; p. es., la geometria non ha oggettivamente che fare col tempo, lo spazio essendo invariabile.

II.

Ma contro la realtà dell'accadere furono mosse difficoltà, che non dobbiamo trascurare. Il tempo non ha che un'esistenza ideale, secondo la notissima dottrina di Kant. Siccome, secondo la dottrina qui sopra compendiata (Cap. VII), la realtà è anch'essa ideale, cioè si risolve in pensiero, il tempo non va,

quantunque ideale, considerato come una falsificazione soggettiva della realtà; bene interpretata, la dottrina di Kant non costituisce dunque un'obbiezione contro il tempo. Ma ne rimane un'altra già esposta. (Cap. V. § IV): la temporaneità non sarebbe che « la coesistenza di due opposti e d'una riflessione che li rende compatibili ». Discutiamo.

III.

In algebra si dovette introdurre una così detta unità immaginaria *i*, definita con l'uguaglianza $i^2 = -1$. Che parve contradditoria, ogni quadrato essendo positivo. A nessuno per altro venne in mente, che per superare la creduta contraddizione convenisse ricorrere al tempo, il quale non ha che fare con l'algebra oggettivamente considerata. I quadrati essenzialmente positivi son quelli dei numeri così detti reali; ora, *i* non è reale in questo senso; la contraddizione dunque non era che apparente. S'era incontrata una difficoltà; superata poi con lo stesso diritto, e fondamentalmente nello stesso modo, con cui si erano superate quelle inerenti alle espressioni:

$5 - 7$, $5 : 7$, $\sqrt[5]{7}$, ecc.

IV.

Non si ha esempio, fuori di quello controverso che riguarda il tempo, d'un processo logico estemporaneo, che metta capo a un'opposizione. Del resto: che la cera sia pensata insieme nello stesso modo e

sferica e cubica (Cap. IV, § IV) è inesatto: il giudizio « la cera è cubica » io l'intendo e v'assento; il giudizio « la cera è sferica » io l'intendo ma non v'assento; non c'è dunque opposizione, alla quale si richiederebbe che i due giudizi fossero entrambi assentiti. Se il presente fosse un matematico punctum temporis, l'uscirne sarebbe impossibile. Ma se ogni atto consapevole ha una durata, e se nell'intervallo tra il suo cominciamento e la sua fine un secondo atto comincia, la successione di questo a quello è necessariamente avvertita (1).

V.

L'accadere non dà luogo ad alcuna difficoltà essenziale, una volta eliminata quella, che pareva sorgere dalla nozione del tempo. Se la realtà è variabile, segue, che lo Spirito sia capace di un pensiero variabile; benchè il suo pensiero non sia tutto variabile; ma non, che sia soggetto al tempo. Il singolo è soggetto al tempo, e dunque non lo crea. Ma il tempo non esiste che in quanto lo Spirito attua un pensiero variabile, sicchè svanirebbe col cessare di un tal pensiero; mentre il singolo è sempre nel tempo, anche se non pensa o se rimane fisso in un medesimo pensiero. Anche in ordine al tempo c'è dunque tra lo Spirito e il singolo, una diversità irriducibile. Pare ad alcuni che l'assoluta estemporaneità sia una perfezione, di cui lo Spirito non possa man-

(1) Ho chiarito questo punto nel mio libro di prossima pubblicazione, *Dall'uomo a Dio*.

care. Nel fatto, attribuirgli questa pretesa perfezione significa negargli l'attitudine a far qualcosa di nuovo. Infine: la coscienza del singolo, non soltanto apprende in ogni momento e realizza qualcosa di nuovo; ma consiste in un tale apprendere, in un tale realizzare; ammessa l'assoluta estemporaneità dello Spirito, la coscienza del singolo non avrebbe che un valore illusorio, anzi non esisterebbe.

CAPITOLO IX.

IMMANENZA E TRASCENDENZA

I.

I particolari, per cui un singolo differisce da un altro, son di certo pensieri dello Spirito; questo, per conseguenza, crea il singolo, in quanto forma, dei suoi pensieri, più gruppi distinti. Un gruppo si distingue da un altro, e per la materia e per la forma. Per la materia: un gruppo differisce da ogni altro, perchè i pensieri costitutivi dell'uno sono, in parte, benchè non in tutto mai, altri da quelli costitutivi d'ogni altro: le sensazioni mie sono soltanto mie. Per la forma: caratteristica d'ogni gruppo è una coscienza distinta, sua propria: Tizio e Sempronio conoscono entrambi la storia romana, senza che nessuno di loro sappia, che la conosce anche l'altro. Con la coscienza distinta è sempre associata una distinta iniziativa; più tardi vedremo, che la coscienza, e l'iniziativa, sono tutt'uno.

II.

La formazione dei gruppi, unificati ciascuno da una coscienza distinta, riceve lume da una facile os

servazione. Ciascuno contrae delle abitudini; e una abitudine inveterata costituisce, internamente al soggetto che la contrasse, quasi un altro soggetto, subordinato e parziale, ma distinto, e non privo di una certa indipendenza. Un'abitudine inveterata non si vince senza uno sforzo, di cui molti sono incapaci. Combattuta, si difende con energia. E con un'accortezza talvolta meravigliosa. P. es.: l'uomo che vorrebbe ma non sa dominarsi, crede, in ogni contrarietà, che l'irritarsi lo renda forte, mentre concorre a indebolirlo sempre più; cede a una suggestione dell'abitudine. Che le abitudini riescano perfino a soppiantare il soggetto principale, immergendolo in una fitta ombra, e divenendo soggetti veri e propri, che si alternano, sono casi rari, ma innegabili. Non affermiamo che i singoli siano abitudini dello Spirito; ma che la posizione delle abitudini rispetto al singolo presenta, con quella dei singoli rispetto allo Spirito, qualche analogia istruttiva.

III.

Rispetto a un singolo qualsiasi, l'altro singolo è trascendente (Cap. VII, §§ II, III); in questo senso, che l'altro non si riduce al pensiero del primo. La trascendenza è relativa; perchè ogni singolo è nello Spirito. Ma non tutto il pensiero dello Spirito è pensiero di ogni singolo; vale a dire l'immanenza dello Spirito nel singolo è relativa; dunque lo Spirito possiede rispetto ad ogni singolo e quanto alla materia, una trascendenza relativa.

IV.

E quanto alla forma? Gl'idealisti (1) affermano, che in ogni singolo il pensante « vero » è lo Spirito; in altri termini: che la coscienza d'ogni singolo è la coscienza che lo Spirito ha di se stesso. A ciò noi opponiamo (2) che se lo Spirito fosse il vero unico pensante, ogni singolo dovrebbe, oltre ai pensieri suoi, pensare anche i pensieri di tutti gli altri singoli. Rispondono: i gruppi distinti di pensieri, le coscienze distinte, o insomma i singoli, non hanno valore in filosofia, cioè in una considerazione, che vuole collocarsi nel punto di vista dello Spirito. Ma, replichiamo noi, dalle relazioni tra lo Spirito e i singoli è impossibile astrarre, quando si cerca, e in ogni discussione filosofica si cerca, se un autore abbia saputo o no collocarsi nel detto punto di vista. E' ammissibile p. es., che tanto l'aristotelismo, quanto l'idealismo esprimano fedelmente l'autocoscienza dello Spirito?

---

(1) Tra i quali merita una particolarmente onorevole per quanto rapida menzione il Gentile, mio amico e collega nell'univ. romana. Egli ha il merito, non discutibile nè ormai discusso, d'aver dato la forma più coerente all'idealismo; inteso, non soltanto come riduzione di tutto il reale a pensiero (in questo senso anch'io sono idealista), ma come dottrina dell'assoluta immanenza.

(2) Avevano già opposto al § I qui sopra.

CAPITOLO X.

NECESSITÀ E CERTEZZA.

I.

Nel pensiero si distinguono diversi elementi, che d'altra parte si connettono tra loro. In generale un elemento è suddistinguibile in altri, e risulta perciò dalla connessione di questi altri; sicchè il pensiero ha una struttura molto complicata. Pensare un elemento è insieme un distinguerlo e un connetterlo da e con qualche altro. Distinzioni e connessioni sono reciprocamente coessenziali: perchè la coscienza del singolo è una, ma si realizza in una moltitudine di atti. Le distinzioni e le connessioni si estendono a tutto il pensiero; ma il singolo, essendo limitato, non le avverte mai tutte in modo esplicito. La chiarezza del pensare che può essere maggiore o minore, sufficiente a certi fini, e insufficiente a certi altri, consiste nell'insieme delle distinzioni e delle connessioni avvertite. Perchè il nostro pensare sia un intendere, ossia perchè ce ne si renda un conto esatto, è necessario un minimo di chiarezza.

II.

Consideriamo i giudizi: *a*) oggi è lunedì; *b*) domani è martedì; *c*) domani è mercoledì. Questi giu-

dizi sono del tutto inintelligibili all'infuori delle convenzioni tacite, secondo cui si denominano i giorni della settimana. Rispetto ai giudizi riferiti, tali convenzioni costituiscono una mentalità preformata imprescindibile. Da quest'esempio risulta, che l'intendere o il pensare con chiarezza, implica un riferimento a qualche mentalità preformata. Originariamente, la mentalità preformata si riduce alla essenziale relazione tra il singolo e lo Spirito.

III.

Un giudizio, che io formuli avendolo inteso con chiarezza, mi è noto; ma un tale conoscere non è ancora un riconoscerne il valore conoscitivo in ordine ad altro. Nell'esempio testè addotto, i giudizi *a*) e *c*) sono incompatibili, posto che *a*) sia vero, *c*) è falso, ma non perciò meno intelligibile. Un giudizio, perchè abbia valore conoscitivo in ordine ad altro, dev'essere assentito necessariamente. L'assentire consiste nel pensare con tutta l'anima, e quindi è teoretico e pratico insieme; laddove il semplice teoretico intendere non ha di gran lunga la stessa profondità (1). L'assenso è necessario se, per un

---

(1) Chi disse: iuravi lingua, mentem iniuratam gero, aveva intesa la formula propostagli; ma senz'assentirvi, pur sapendo, che il suo giuramento sarebbe stato interpretato come un assenso. Evidentemente, un assenso insincero non è quel « pensare con tutta l'anima », di cui parliamo. Anzi, la sincerità non basta sempre a costituirlo. In molti casi è possibile, senza mentire, non esprimere ciò che nel nostro pensiero c'è di più intimo e di più vivo, di essenziale alla

soggetto, il rifiutarlo è un disorganizzare se stesso; la necessità è dunque un'esigenza dell'unità pensante (1).

IV.

La certezza che un giudizio è vero, è tutt'uno con l'assenso dato necessariamente al giudizio medesimo. P. es., ammesso come vero il giudizio *a*), è certo che il giudizio *b*) è vero, e che il giudizio *c*) è falso; perchè assentito *a*), non è possibile non assentire *b*), e non dissentire da *c*). Come fondata sulla necessità, la certezza non può non essere universale. Ma d'altra parte: che degli essensi opposti si realizzino, è fuori di contestazione. Due religioni, che si escludono, hanno entrambe dei seguaci, di cui non pochi aderiscono di certo con tutta l'anima, ciascuno alla sua. Una superficie con una faccia sola pare a molti un assurdo e nondimeno è costruibi-

---

nostra personalità. Nel comune linguaggio all'assentire si attribuisce molte volte, fors'anche il più delle volte, un senso attenuato, che noi dobbiamo escludere; l'osservazione s'intende ripetuta in ordine alla certezza, di cui tra poco.

(1) L'empirismo (basti accennare a St. Mill), col ridurre la necessità razionale a un'associazione indissolubile, vale a dire a causalità psichica, rende impossibile ogni certezza. Infatti un'associazione, che fosse indissolubile per ognuno in quali si vogliano condizioni di spazio, di tempo, d'accadere fisico, e di convivenza, sarebbe fuori della causalità, e quindi non sarebbe un'associazione, ma una ragione. Appena è da notare, che tolta la certezza, è tolta ogni probabilità: un giudizio non è probabile, quando non si abbia la certezza della sua probabilità.

le (1). Le risse, delle quali non ci fu mai penuria (2), in uomini appassionati finchè si vuole, ma non privi di ragione, sarebbero impossibili, se non implicassero degli assensi opposti.

---

(1) B |‾‾‾‾‾‾‾| D A |_______| C Si prenda un foglio rettangolare *A B C D*, e lo si ripieghi, come per costruire un anello, ma dopo di averlo torto sopra se stesso, facendo così coincidere *C* con *B* e *D* con *A*. E' facile riconoscere che l'anello così costruito ha una sola faccia. Vedi anche Cap. IX, § IV.

(2) Così dice Argante nella *Gerusalemme liberata*.

CAPITOLO XI.

L'ERRORE.

I.

Di due che assentano rispettivamente a due giudizi opposti, nessuno può, senza rinunziare al proprio assenso, ammettere, che l'assenso dell'altro abbia un fondamento necessario. Dei due giudizi, uno almeno, per semplificare supporremo uno solo, è un errore; donde una controversia, che durerà finchè non sia bene accertato, quale sia erroneo. L'errore implica, e l'assenso, e la prova contraria; ma la prova contraria esclude l'assenso; dunque l'errore non è possibile (1). Rispondiamo: la prova mi libera bensì dall'errore, ma non toglie, nè che io abbia errato, nè che altri se ne fosse accorto.

II.

Le considerazioni precedenti ci mettono per altro in presenza d'una grave difficoltà. Io sono certo

(1) Tale è p. es., l'opinione del Gentile; il quale, ammettendo che lo Spirito sia il pensante vero in ogni singolo, non poteva concludere in altro modo. Ma costruisce così la gnoseologia dello Spirito; non identificabile, secondo noi, con la gnoseologia umana, cfr. Cap. IX, § IV.

di non errare; ma con ciò sono anche certo che i giudizi opposti al mio sono erronei, benchè gli oppositori se ne ritengano certi. E sono anche certo di avere altre volte errato io stesso con dei giudizi, dei quali erò certo. Il valore della certezza, e della necessità che le serve di fondamento, non sembra dunque universale. Ma l'ammetter questo è un riconoscere, che il pensiero umano manca d'ogni valore; conclusione contraddittoria, che non soltanto non deve, ma non può, venire assentita.

III.

L'assenso a un giudizio implica sempre una mentalità (preformata) (1). Per essere necessario, dovrebbe anche implicar una deduzione rigorosa del giudizio dalla mentalità. La seconda condizione il più delle volte non è soddisfatta, la mentalità non essendo in generale pensata integralmente con chiarezza, e quindi non potendosene dedurre nulla. Si ha nondimeno l'impressione, confusa ma fortissima, che il non assentire sarebbe un contraddire alla mentalità, vale a dire a noi stessi, e quindi si assente, non già in senso attenuato, ma «con tutta l'anima». Che tali assensi, benchè invincibili psicologicamente, non siano logicamente fondati, è manifesto. E dob-

(1) Cfr. Cap. X, § II. Che i corpi celesti girino intorno alla terra, che il mondo fisico sia tutt'altro dal pensiero, ecc., son opinioni appartenenti a una mentalità preformata comune, di certo inconsistente; ma che resistette a lungo, e nel campo della scienza e in quello della filosofia.

biamo vedere come sia possibile, in ogni caso, arrivare a quella deduzione rigorosa, che dell'assenso fondato è condizione imprescindibile.

IV.

La mentalità, dalla quale si vorrebbe dedurre il giudizio, è quella stessa, che lo rende intelligibile. Abbiamo così un primo indizio, valendoci del quale potremo rendere espliciti alcuni almeno tra i giudizi di cui la mentalità si compone. Combinando quest'indizio con l'altro, che dalla mentalità si deve poter dedurre il giudizio in discorso, riusciremo a renderne esplicito quel tanto che basti alla dimostrazione rigorosa. Le « nozioni comuni » da Euclide introdotte man mano che gli occorre di valersene, costituiscono complessivamente la mentalità fondamentale alla sua geometria; non è dubbio, che tale mentalità non fu tutta esplicita fin dal principio; ma che si andò rendendo esplicita un po' alla volta con un procedimento analogo all'accennato; mentre correlativamente la geometria cessava d'essere intuitiva per divenire dimostrativa.

V.

Siano A, B due mentalità esplicite; C, D le conseguenze opposte, supponiamole ridotte a due giudizi, che rispettivamente se ne deducono. Formalmente C e D sono, quantunque opposti, giustificati. E materialmente? Siasi riconosciuto che $A = B + E$; concluderemo allora con certezza che il solo C è

materialmente giustificato (1). Infatti, all'esigenza, che a D serve di fondamento, soddisfa pure C; mentre viceversa D non soddisfa che in parte all'esigenza su cui si fonda C. La difficoltà che avevamo rilevata è dunque risoluta: la possibilità dell'errore si deve ammettere, ma non costituisce una prova in favore dello scetticismo, l'errore infati è correggibile sempre, quantunque non sempre da chi lo abbia commesso.

VI.

La certezza d'un pensiero nuovo è conseguenza necessaria d'una mentalità, preformata rispetto al pensiero medesimo; il quale, accertato che sia, vi si aggrega e così la modifica più o meno. Che la mentalità si deva per una gran parte alla convivenza, è intuitivo. Ma si deve, per un'altra non piccola parte, all'azione volontaria del singolo. Acquistano stabilità ed efficacia quei soli elementi, su cui l'attenzione si concentra. Le impressioni, di cui s'è fatto cenno, appartengono anch'esse alla mentalità, e dunque non sfuggono alla volontà. L'assenso è volontario; e tuttavia non può dirsi libero, che indirettamente: cioè in quanto la volontà contribuì prima, e può sempre contribuire, a formare quella mentalità, che lo determina.

---

(1) In via d'esempio consideriamo la controversia tra tolemaici e copernicani. Questi accettavano tutte le osservazioni su cui si fondavano quelli, ma ve n'aggiungevano altre di cui a quelli era impossibile rendersi conto. Non ci sono esempi di controversie risolute, non riconducibili allo schema su esposto.

CAPITOLO XII.

IL SOGGETTO UNIVERSALE.

I.

Le riflessioni precedenti (1) misero in evidenza, tra lo Spirito e il singolo delle relazioni, che permettono di ritenere lo Spirito come l'unico pensante in ogni singolo; di ammettere cioè, che la coscienza del singolo, sempre limitata, e difettosa entro i suoi stessi limiti perchè inseparabile dalla subcoscienza, costituisca l'autocoscienza dello Spirito. Quindi: o lo Spirito è del tutto subconscio, e la subcoscienza è un costitutivo essenziale del pensiero (2), mentre, invece, all'infuori dell'effettivo consapevole « pensa re », il « pensiero » si riduce a una semplice astrazione, che non può, come pur dovrebbe (3), identifi-

(1) Cap. VI: §§ I, II, III; Cap. VII: §§ I, II; Cap. VIII: §§ II, IV; Cap. IX: §§ I, III, IV; Cap. X: § II; (cfr. Cap. IX: §§ III, VI); Cap. XI: §§ I, IV, V.

(2) Che il pensiero del singolo abbia radice nella subcoscienza, è un fatto indiscutibile; io, se non ricordassi, non penserei. Perciò appunto è necessario ammettere, che d'ogni mio pensiero, conscio e subconscio, vi sia una coscienza esplicita.

(3) Cap. VII, § I.

carsi con la realtà, concreta piena e totale. O bisogna riconoscere, che lo Spirito implica, non la moltitudine dei singoli (la quale invece lo implica), ma il Soggetto universale; che insomma è consapevole in se stesso e per conto proprio (1).

II.

L'esserci del Soggetto (sottintendiamo: universale) consiste del suo pensare (2); variabile in parte, ma sempre pienamente consapevole. Il Soggetto non dimentica, distingue bensì, tra gli elementi presenti, quelli che son tali per la prima volta, e quelli, che furono tali anche in addietro: il non fare simili distinzioni sarebbe un dimenticare. L'unità del Soggetto è, come concreta e pienamente consapevole, più connessa in se medesima, senza paragone, che non sia quella del singolo; escluderà dunque tutte le opposizioni (3). Da ciò due conseguenze. Prima: le leggi estemporanee. logiche in stretto senso, da

---

(1) Sostituire, in ciò che precede « Soggetto universale » a « Spirito » è lecito (e anche doveroso) qualche volta, p. es., Cap. VI, § III; Cap. IX § I; ma non sempre, non p. es., Cap. VI, § II (ultima frase). Donde una difficoltà, facilmente vincibile da un lettore accurato, ed eliminata per intero dagli sviluppi che seguono.

(2) Almeno per quel che ne sappiamo noi. Ma io non vedo perchè si abbiano da far delle supposizioni, che, non avendo il minimo fondamento, sono anche necessariamente prive di significato.

(3) L'esigenza della propria unità rende impossibile al singolo di ammettere delle opposizioni, Cap. X, § III; a più forte ragione...

noi riconosciute incondizionatamente valide rispetto al nostro pensiero, sono incondizionatamente valide anche rispetto al pensiero del Soggetto. Seconda: queste medesime leggi estemporanee, in quanto si applicano a un pensiero variabile, danno luogo alle leggi causali. Vale a dire: due variazioni, che attuandosi fossero per metter capo a formazioni tra loro incompatibili, non si attueranno tali quali, ma interferiranno, diciamo, cioè non si attueranno senza modificarsi.

III.

La necessità estemporanea, e la causale, non sono imposte al Soggetto ab extra, non essendoci niente fuori del Soggetto. E non gli sono imposte nemmeno ab intra; perchè la sola necessità, che il Soggetto implichi, si riduce a lui stesso. Il Soggetto non può non pensare, perchè non può non esserci, ma è impossibile assegnare una ragione, che lo necessiti a pensare piuttosto in un modo che in un altro. — Questa ragione — diranno — è la sua natura. — E io rispondo, che la natura del Soggetto sta precisamente nel suo non avere una qualsiasi natura determinata. Il Soggetto impone le leggi o le fa essere, semplicemente col suo pensare; si noti: all'esserci o al valere delle leggi, non importa «come» il Soggetto pensi, basta «che» pensi (1).

(1) Des Cartes riconobbe, giustamente, assurda la supposizione che il Soggetto sia comunque sottoposto a leggi quali si vogliano: le leggi hanno, al pari del tempo, Cap.

IV.

Per conseguenza: il Soggetto è libero. — Appunto perchè determinato ab intra — dicono alcuni; ma non ripeterà chi abbia capito le considerazioni precedenti. Un essere determinato ab intra — dalla sua natura — è ciò che in fisica si chiama un « sistema chiuso », qual'è p. es., con approssimazione grandissima — e non muterebbe di carettere se fosse chiuso rigorosamente — il nostro sistema solare; che differisce toto coelo dal Soggetto, e dall'uomo. Esempi non controversi di esseri determinati ab intra, e che non siano sistemi chiusi, non se ne hanno; il trasportare questa caratteristica dai sistemi fisici al pensiero è dunque assolutamente illegittimo. Del resto: le leggi causali non possono da sole determinar l'accadere, che presuppongono, perchè ne sono leggi (1). L'accadere implica un «principio» d'indeterminazione.

VIII, § II, radice nel Soggetto; derivano cioè del suo attuarsi pensando. Non però, come D. C. affermò, dal suo capriccio; il Soggetto non ha capricci.

(1) Si confronti qui sopra § II, gli ultimi due periodi. Per un'esposizione un po' meno compendiosa, e quindi più chiara cfr. *I massimi problemi*, *Conosci te stesso*, e *Dall'uomo a Dio*, di prossima pubblicazione. Gl'indeterministi francesi combattendo l'abitudine invalsa di applicare al pensiero una concezione meccanica, si resero indiscutibilmente benemeriti. Se poi la loro dottrina positiva sia ben precisa e soddisfacente, lascierò indiscusso. A me sembra d'aver fatto fare all'indeterminismo un passo innanzi.

V.

L'unità costitutiva del singolo è secondaria, limitata, e in gran parte subconscia; correlativamente, le iniziative d'ogni singolo non sono, per il semplice loro attuarsi, consapevolmente ben connesse nè tra loro, nè con quelle degli altri singoli, nè con l'esigenza del tutto. Ecco perchè i fini, che il singolo tende a realizzare sono talvolta, o irrealizzabili, o riprovevoli. Ed ecco insieme perchè il singolo riconosce — come pienamente giustificate a' suoi occhi. ma d'altra parte come limiti o freni all'indeterminazione causale delle sue iniziative, — delle leggi razionali: estemporanee, causali e deontologiche. Invece: l'unità costitutiva del Soggetto è primaria o fondamentale, include ogni cosa, ed è pienamente consapevole. Quindi: per il Soggetto, l'attuarsi di un'iniziativa, e il suo connettersi consapevolmente in modo razionale con ogni altra, con l'esigenza del creato e del Soggetto medesimo, sono unum et idem. Delle leggi deontologiche si deve dunque dire il medesimo, che delle altre: il Soggetto non vi è sottoposto, nel senso in cui vi siamo sottoposti noi; ma le impone, o le fa essere, col solo suo qualsivoglia pensare (1). Da tuttociò risulta, che la nozione del

(1) Cfr. § III. Abbiamo anticipato qualcosa, che soltanto qui appresso riceverà la necessaria integrazione. Per dire, intorno al Soggetto (universale) qualcosa d'intelligibile, il solo mezzo è di paragonarlo col singolo. Il procedimento analogico è fallace; ma noi, al contrario, abbiamo rilevato

Soggetto e quella tradizionale di Dio, sono affini al massimo grado, forse identiche (1). Perciò qui appresso, invece che Soggetto (universale), diremo senz'altro: Dio.

---

le differenze fondamentali. Col che abbiamo, indirettamente, ridimostrato che lo Spirito implica il Soggetto. Le deficienze del singolo, che permettono di riconoscergli un'esistenza in sè, devono svanire dall'Essere, che al singolo è di fondamento. E sono deficienze di coscienza: l'Essere deve dunque includere la coscienza nella massima pienezza.

(1) La nozione di Soggetto, così come l'abbiamo esposta, è meno determinata: esige dunque delle determinazioni, che in un così rapido Sommario dobbiamo tralasciare. Potrebbe darsi — anzi apparisce fin d'ora probabile, o certo (si ricordi p. es., quel che dicemmo sulle relazioni tra il Soggetto e il tempo, tra il Soggetto e il singolo) — che le sue determinazioni ulteriori fossero incompatibili con alcune determinazioni della nozione tradizionale di Dio. Alla quale ultima si giunse con una riflessione tradizionale senza dubbio, ma su elementi, la cui razionalità non venne in tutto ben accertata. La mia convinzione — che non posso dimostrare qui, ma che mi sembra d'aver dimostrata nel già ricordato libro *Dall'uomo a Dio* — è, che le determinazioni ulteriori della nozione di Soggetto bastino a giustificare una religione positiva.

CAPITOLO XIII.

LA CREAZIONE.

I.

Dio crea il singolo in quanto forma, di certi suoi pensieri, un gruppo, connesso in se medesimo da una spontanea particolare attività. Coscienza e attività, che non esisterebbero, se Dio non le pensasse, che svanirebbero, se Dio cessasse di pensarle (sottintendiamo: concretamente); ma che tuttavia si distinguono da questo pensare divino, perchè il pensarle divino è un crearle, ossia un pensarle come distinte (1). L'atto, estrinsecazione dell'attività spontanea, è un pensare del singolo; pensare che realizzandosi diventa ipso facto un pensare divino; ma Dio si priva dell'attitudine a prevederlo, perchè il non privarsene sarebbe un rinunziare alla creazione del singolo, che non ci sarebbe se non fosse distinto (2). Essendo un pensare, l'atto è consapevole,

(1) Secondo i teologi, Dio crea fuori di sè. Inteso nel senso in cui si dice fuori di me l'altrui pensiero, a me ignoto, il « fuori » è inammissibile. Il suo vero significato è di esprimere la distinzione di cui s'è fatto cenno.

(2) Cfr. Cap. IX, §§ I, II. Il punto più oscuro è questo: che la coscienza del singolo, pur essendo inclusa nella

sia pure momentaneamente: attività spontanea, e coscienza (particolare) sono dunque una stessa cosa diversamente considerata (1).

II.

Da quanto s'è detto risulta, che il singolo costituisce, per il Creatore, una limitazione. Ma impostasi dal Creatore volontariamente, perchè il creare dei singoli spontanei, e l'imporsela, son tutt'uno. Inutile trattenersi a spiegare, che la coscienza dei

---

divina, si distingue dalla divina. In proposito l'analogia esposta Cap. IX, § II ha un valore indiscutibile; s'intende, soltanto come analogia. Le abitudini, che sono mie formazioni, si distinguono da me; anzi, riescono in alcuni casi a staccarsi da me. Il singolo, benchè riferibile al solo volere divino, irriducibile dunque a un'abitudine divina, è in ogni modo una formazione divina, la coscienza, che lo costituisce, non è mai staccabile dalla coscienza divina; ma non è assegnabile una ragione, perchè la detta coscienza non possa distinguersi dalla divina. Supporlo, è supporre che il singolo sia capace di creare più, che non sia capace Dio stesso.

(1) Cfr. Cap. XII, §§ III, IV, V. Ammettere, che il pensare — universale o particolare poco importa, essendo un pensare tanto l'uno che l'altro — sia determinato causalmente ab extra o ab intra, è ridurlo a un processo fisico. Il singolo è — mentre Dio non è Cap. XII, § III — sottoposto alla necessità logica e causale; ma ciò non n'esclude anzi ne implica la spontaneità. Una folla procede lentamente per una via troppo lunga e troppo angusta; procederebbe, se invece che d'uomini si componesse di statue? Il suo procedere implica dunque, in ciascuno de' componenti, un moversi, che nel suo realizzarsi è sottoposto a delle determinazioni causali, ma che, non essendo una conseguenza di esse determinazioni, è spontaneo.

singoli è capace di molti gradi. L'atto è sempre conscio in quanto spontaneo; ma, cessato che sia, è dimenticabile, tanto più facilmente, quanto più la coscienza del singolo sia povera di contenuto; il che si vede p. es. nei bimbi. Per spiegare la creazione, si deve postulare l'esistenza di moltissimi singoli, la coscienza dei quali non sia capace che di attuazioni momentanee debolissimamente connesse tra loro: cioè di singoli subconsci. Contro un tale postulato non c'è nulla da obbiettare. Dio crea immediatamente i singoli, e li aggruppa in sistemi; per tutto il resto, i fattori effettivi della creazione sono i singoli, come or ora esporremo.

III.

Un atto interferisce con degli altri atti così di singoli diversi come del medesimo singolo. E' questa una conseguenza necessaria: nel primo caso, dell'unità integrale, cioè della coscienza divina universale; nel secondo, anche dell'unità particolare costitutiva del singolo (1). Donde risulta, che l'atto è, per il maggior numero de' suoi caratteri, determinato causalmente, benchè sempre spontaneo, cioè causalmente indeterminato, quanto al suo esserci, o farsi. L'interferire può essere più o meno inteso, e non è osservabile, in molti casi è trascurabile, se

(1) Due variazioni (e ogni atto è una variazione) che attuandosi fossero per metter capo a formazioni tra loro incompatibili, non si attueranno tali quali, ma interferiranno, cioè non si attueranno senza modificarsi; cfr. Cap. XII, § II (in fine).

manca di un minimo d'intensità. Può essere immediato, a che si richiede che gli atti siano simultanei; o mediato e temporaneo, qual'è sempre l'interferire di atti non simultanei.

IV.

L'accadere, di cui risulta la realtà osservabile, si risolve per intiero negli atti, e nel loro interferire. Suo presupposto necessario è Dio, che lo crea pensandolo; ma Dio non lo crea o non lo pensa, che in quanto crea o pensa dei singoli, capaci di atti spontanei, che interferiscono in grazia della divina unità, in cui tutti sono inclusi. Dobbiamo fare un altro passo. L'ordine della realtà osservabile o del mondo presuppone ancora, che i singoli non siano contenuti uniformemente nella divina unità, bensì aggruppati variamente in sistemi; l'interferire interno a un sistema essendo, in generale, molto più intenso di quello tra sistemi diversi. L'uomo, che voglia conseguire un fine, deve rendersi un conto chiaro delle circostanze, in cui opera; il che gli sarebbe impossibile, se dovesse badare a ogni cosa. La distribuzione in sistemi, di cui s'è fatto cenno, ha dunque, almeno rispetto all'uomo un valore teleologico indiscutibile.

V.

Il mondo fisico si risolve per intiero, a parte la cognizione che ne ha Dio, nell'esperienza complessiva, di cui l'esperienza d'ogni singolo è una minima

parte. Il suo apparirci tutt'altro dal pensiero, mentre si risolve in un sistema complesso di pensieri (s'intende: non astratti), è riferibile a ciò: che gli atti consapevoli, dall'interferire dei quali risulta, non sono da noi avvertiti uno per uno distintamente. Il singolo sviluppato ne avverte soltanto quegli effetti sopra di sè, che sono le sensazioni. E la realtà fisica è un sistema di sensazioni oggettivato (1). A far ben comprendere la dottrina testè riassunta sarà opportuna qualche ulteriore dilucidazione.

VI.

Le mie sensazioni, trattone alcune poche tra quelle oggettivate nel mio corpo, accadono anche se io non lo voglio; le loro cause dunque mi sono esterne. Io so, in grazia del mio comunicare per via di sensazioni con altri singoli, che, oltre alle mie, si danno moltissime altre sensazioni, costituenti un sistema ordinato articolato e connesso. E so che le sensazioni dipendono dal variare dello stesso loro sistema; e non, fuorchè in rari casi, dalle volontà. In questo sapere sta l'oggettivazione, cioè il considerare il sistema come una realtà esterna. La cognizione del mondo fisico non è dunque illusoria; infatti, gli elementi, che n'abbiamo indicati, sono reali. E' soltanto incompleta: noi, fuorchè in un

---

(1) Come già fu detto con chiarezza, e dimostrato all'evidenza da Berkeley.

piccolo numero di casi, non avvertiamo gli atti, o i pensieri, da cui deriva in ultimo tutto il sistema delle sensazioni (1).

---

(1) Incompleta è la cognizione anche sotto il punto di vista fisico. Noi siamo lontani dal rappresentarci chiaramente nella sua totalità il sistema delle sensazioni. Che il non saper tutto sia un'illudersi, non si è mai pensato in fisica, e non si deve pensare in filosofia. La dottrina suesposta, e il monadismo leibniziano, presentano, con delle manifeste somiglianze, qualche differenza che va rilevata. Leibniz introduce la nozione di sostanza, che da noi è lasciata in disparte; ma il principio, di cui egli fa realmente uso, è, che la monade sia l'unità conscia o subconscia delle sue rappresentazioni; principio identico al nostro, che il singolo sia l'unità conscia o subconscia de' suoi pensieri. Su questo punto la differenza è soltanto verbale. Ma ce ne sono di più gravi. Le monadi « non hanno finestre »; nondimeno, tra le rappresentazioni di ciascuna, e quelle di ciascun'altra, vige un'« armonia prestabilita » (cfr. l'esempio notissimo de' due orologi); per cui tutte insieme costituiscono un sistema coerente: l'universo. A Leibniz non faremo colpa dell'aver abbandonato l'idea, non più sostenibile dopo Malebranche, delle cause grossolanamente transitive. Ma il contrario d'un errore può essere un altro errore. Supposto accertato il fatto, che la realtà si risolva nel detto sistema, l'armonia prestabilita (cfr. l'occasionalismo di M.) sarà, del fatto, una spiegazione soddisfacente. Siccome per altro le monadi non hanno finestre, nessuna monade può sapere che ce ne sia un'altra. Il fatto, che avevamo supposto, cade, insieme con l'armonia introdotta per spiegarlo.

CAPITOLO XIV.

IL MONDO UMANO.

I.

Oltre alla parte, minima senza dubbio, che gli spetta nella creazione dell'universo, l'uomo è, nell'universo e subordinatamente a Dio, il creatore del mondo umano. La subordinazione a Dio è ineliminabile; perchè l'opera dell'uomo, nel creare il suo mondo, implica necessariamente un ordine teleologico dell'universo. Il mondo umano è anche fisico (1). La configurazione della Terra in generale, il variare delle stagioni e delle meteore, i bradisismi e i terremoti, ecc., non dipendono da noi. Ma noi costruiamo abitazioni strade ponti canali navi macchine, irrighiamo e coltiviamo i campi, addomestichiamo animali e piante, accumuliamo capitali che poi servono di mezzi; e via, e via.

II.

La costruzione del nostro mondo fisico esige delle cognizioni, e una collaborazione, possibili sol-

(1) Nel senso medesimo, non occorre dirlo, in cui esiste l'universo fisico: Cap. XIII.

tanto nella convivenza. La quale, mentre da un lato implica l'attività conoscitiva e pratica degl'individui conviventi, è, dall'altro, la formatrice vera degl'individui, che le devono la lingua, le mentalità, le finalità, e anche la buona volontà. La convivenza, e i suoi effetti — sul mondo fisico, sugl'individui, e sopra di se medesima — risultano dall'interferire delle singole attività. Le mie iniziative interferiscono: e tra loro, determinando il mio sviluppo interno, cioè la sempre più salda organizzazione della mia coscienza, e con le iniziative d'altri singoli, sviluppati e non sviluppati, accrescendo il contenuto e raffinando così l'organizzazione della mia coscienza, mentre per un altro verso la mia partecipazione alla convivenza ne viene accresciuta nella quantità, e migliorata nella qualità.

III.

L'essenziale del processo accennato sta in ciò: che l'interferire di due iniziative, purchè abbastanza intenso per essere avvertito, è sempre una loro parziale unificazione. Due lottino tra loro con ira; oltre alla propria ira, e nella propria ira, ciascuno avverte anche l'ira dell'avversario. Il che prova che le ire, interferendo, si unificarono. Parzialmente: le ire, infatti, restano due, ciascuna con dei caratteri che le sono esclusivi; ma pure in ciascuna vi è, come suo costitutivo, un elemento costitutivo dell'altra. Il pensare dell'uno, e il pensare dell'altro, sono sempre distinti; ma si riducono in parte a un solo e medesimo pensare. Questa è la ragione vera non

avvertita nè dagli idealisti nè dai solipsisti (Cap. IV, § II), per cui è possibile tra due singoli una comunicazione di pensiero, in grazia della quale ciascuno dei due s'accorge, che l'altro è non meno reale di lui stesso.

IV.

Il mondo intellettuale umano, senza del quale non ci sarebbe il mondo fisico umano, implica la detta comunicazione, cioè l'intendersi, che alla sua volta implica l'interferire, cioè il collaborare. Un eschimese e un malese, naufraghi su d'un'isola deserta, non s'intendono dapprima, che in quanto collaborano, aiutandosi a vicenda; così divengono un po' alla volta capaci di sempre meglio intendersi. Questo non è ridurre il pensiero a pura empiria. Ciascun uomo è uno in se stesso, e incluso in Dio con tutti gli altri, dunque possiede la ragione in germe: il collaborare sviluppa questo germe. Il che si vede chiaro nella formazione del concetto. L'interesse — pratico sempre come interesse, quand'anche diretto verso la cognizione — aggruppa tra loro, e tra loro soltanto, le cose che, per un complesso M di caratteri comuni, sono atte a soddisfarlo. M, da solo, è contradditorio: un triangolo, non equilatero nè isoscele nè scaleno, ma il cui solo carattere sia d'essere triangolo; un'arancia non matura né acerba ma il cui solo carattere sia d'essere arancia, — sono controsensi. M da solo è dunque impensabile; ma,

per l'interesse che vi si associa, diviene distinguibile tra gli elementi con cui è sempre accompagnato. Nel distinguerlo consiste il nostro avere il concetto M, o il suo esserci (1).

---

(1) Berkeley, a cui si devono le accennate riflessioni, errò nel dedurne il nominalismo. I gruppi M, di cui dicevamo, non sono parole ma processi cogitativi. Quantunque a renderli stabili, senza di che non gioverebbero, si richieda, fuor di alcuni casi, molto semplici e strettamente pratici, la parola. Donde la superiorità immensa dell'uomo sul bruto. Ma la parola condusse a un'interpretazione fallace. Triangolo, arancia, ecc., che di certo non sono puri suoni, parvero nomi di realtà oggettive; pensabili da noi, ma l'esserci delle quali non sia riducibile al nostro pensarle: «concetti», o «idee». (Platone. Rosmini, approfondendo con acutezza e dottrina eccezionali, ridusse le idee platoniche all'unica dell'essere; ma questa rimane pur sempre un'idea platonica). Ciò, a che sogliam dare il nome di concetto (l'arancia, il triangolo, ecc.), non può essere, come Platone credeva, una realtà sui generis; una tale pretesa realtà risulta contraddittoria. La dialettica hegeliana che nella contraddizione vede una caratteristica essenziale al concetto, implica necessariamente, che lo Spirito sia, non soltanto superiore al tempo, ma fuori del tempo. Ma il concetto, quando se ne riconosca il ridursi a un processo temporaneo (secondo che abbiamo accennato nel testo e più diffusamente spiegato nel volume *Dall'uomo a Dio*), insomma, quando si rinunzi alla pretesa di pensarlo diversamente da come lo pensiamo, non è punto contraddittorio.

CAPITOLO XV.

LIBERTÀ E MORALITÀ.

I.

Io voglio, significa: io metto in opera, con perseverante intelligenza, i mezzi migliori per conseguire certi finì, scelti applicando un criterio. Il volere serio esige dunque: 1) la cognizione del mondo umano, cioè de' suoi costitutivi — che tutti possono acquistare valor di fini, o di mezzi, o anche di fini per un verso e di mezzi per un altro —, non che delle relazioni, e in particolare delle causali, tra i costitutivi medesimi. Questa è cognizione semplicemente oggettiva. 2) Una valutazione, implicante un criterio, così dei mezzi rispetto ai fini, che dei fini gli uni rispetto agli altri. Quest'ultima si ripercuote sulla prima: un mezzo, che farebbe conseguire il fine facilmente con certezza, è scartato, perchè in opposizione col criterio valutativo dei fini. E non è più semplicemente una cognizione oggettiva: un uomo ha degli scrupoli, un altro non ne ha. 8) La perseveranza: non passare senza buona ragione da un fine a un altro, non perdere mai di vista il fine valutato come il più alto. 4) L'intelligenza: l'impre-

vedibile variare delle condizioni esterne o interne rende necessaria talora una mutazione, o nei mezzi rivolti a certi fini, o anche nei fini che ci proponiamo di realizzare.

II.

Da tuttociò risulta, che il volere non è originario, ma conseguenza dello sviluppo (1), di cui diviene alla sua volta il fattore più efficace. Ora, lo sviluppo si deve all'interferire necessario di atti che, pur essendo spontanei, sono, per il maggior numero de' loro caratteri determinati dall'interferire medesimo (2). Anche la volontà sarà dunque determinata, con una prevalenza paragonabile a quella evidente nell'accadere fisico; in guisa cioè, che i caratteri essenziali de' suoi atti siano prevedibili con grande sicurezza (3). D'altra parte: la spontaneità non svanisce in tutto mai, perchè allora svanireb-

---

(1) Individuale collettivo, conoscitivo e pratico, Cap. XIII: §§ II, III, IV.

(2) Cap. XIII, § III; cfr. Cap. XIV, § III (in particolare le prime linee).

(3) E' certo p. es. che il professore salito in cattedra farà lezione; che il sicario, nel punto in cui sta per commettere il delitto, non se ne ritrarrà volontariamente. Il capriccio sta nello scegliere senza criterio fisso; è dunque una volontà in via di formazione, ma rimasta imperfetta. La volontà vera, esclude il capriccio (l'arbitrio indifferente). Anche la spontaneità primitiva lo esclude, perchè non sceglie; il bimbo di pochi mesi non è capriccioso, benchè paia tale a chi gli attribuisce delle valutazioni comparative proprie dell'adulto. Cfr. qui appresso § III.

bero, e la coscienza, e lo stesso accadere col suo determinismo. Valendomene, io posso, in ogni caso, modificare, poco finchè si voglia ma nel senso che reputo migliore, il determinismo del mio accadere interno. L'organizzazione, che mi determina, è dunque per una parte importante, opera mia (1). Io sono libero, significa: io posso lavorare con frutto a rendere sempre più coerente il mio fare-pensare. Alla libertà sono essenziali due momenti: uno di determinazione, l'altro d'indeterminazione; che non soltanto non si escludono, ma che si esigono e s'integrano a vicenda (2).

III.

Noi distinguiamo tra l'utilità e la moralità, e riteniamo questa superiore a quella; ecco un criterio valutativo, che non possiamo non ammettere, ma del quale dobbiamo renderci un conto chiaro. In proposito l'utilitarismo (3) e il razionalismo puro (4) son dottrine, la cui opposizione sembra con-

---

(1) Cfr. Cap. IX, § VI. L'assenso è conseguenza necessaria di una mentalità; ma la parte che all'uomo spetta nella costruzione di questa, non è mai trascurabile. Analogamente...

(2) Abbiam dovuto limitarci a pochi cenni. Per una discussione meno incompleta cfr. gli altri lavori citati e l'art. *Determinismo e libertà*, in *Riv. di Filos.*, Genn. Marzo 1923.

(3) Che si fonda sull'edonismo e l'include. La morale sociologica è più consapevole, ma pur sempre utilitaria.

(4) Con questo nome designiamo la morale kantiana; cfr. qui appresso § IV.

tradditoria: esaminiamole in breve. Le sensazioni sono essenziali alla teoria; i sentimenti (piaceri e dolori) associati a quelle sono essenziali alla pratica. E la storia dimostra, che la morale apparve tardi, al pari della scienza; conseguenze l'una e l'altra dello sviluppo da una condizione primitiva, in cui le ulteriori distinzioni ancora non esistevano, e non erano possibili. Ma i bruti benchè abbiano delle sensazioni e dei sentimenti, non riuscirono a costruire nè la morale nè la scienza; dunque la condizione primitiva dell'uomo conteneva in germe le distinzioni ulteriori. Da questo germe, ossia dalla ragione, implicita nella parola e nella convivenza, non è lecito prescindere. Ora la ragione, stando all'uso che gli utilitari ne fanno e ne suppongono fatto, si riduce a uno strumento; mentr'è invece un costitutivo essenziale della realtà, di cui esprime l'unità, e se non fosse tale, non sarebbe uno strumento. L'utilitarismo è dunque un empirismo insostenibile.

IV.

La distinzione tra la morale vera e la pratica utilitaria è, dai razionalisti puri, fondata su quella tra l'imperativo categorico e l'ipotetico, e concepita per conseguenza come un'assoluta separazione. Tra i moltissimi fini utili ciascuno è costretto a scegliere; scelto che abbia, deve, per non contraddirsi, ricorrere a certi mezzi, che dipendono dal fine scelto: ecco l'imperativo ipotetico. L'imperativo morale invece, non è subordinato a un fine, che gli sia esterno; ha per se stesso un valore, che s'impone a

ogni singolo ragionevole; sii onesto: ecco l'imperativo categorico, ed ecco la morale. Astrattamente parlando non c'è nulla da opporre; ma il pensiero astratto non è mai adeguato alla realtà, quantunque sia necessario alla cognizione. Nelle considerazioni qui appresso è indicata, molto sommariamente al solito, la via per uscire dall'astratto, condizione sine qua non per intendere le questioni morali, che sono di tutte le più concrete.

V.

Una parola non ha significato, che in una lingua (1); similmente: una proposizione, sia pur l'imperativo categorico, non ha significato, nè dunque valore, che in tutto il sistema del pensiero, includente anche la pratica utilitaria. I fini utili vanno scelti; ma la scelta, benchè diversa da un singolo a un altro, non è capricciosa; chi non riflette quid ferre recusent, quid valeant humeri, diventa un guastamestieri, peccando moralmente. La morale, mentre per un verso limita la scelta, per un altro esige, che una scelta si faccia: infatti, chi non vuole essere un ozioso disonesto, deve procacciar l'utile, anche il piacere d'altri e di se medesimo. E' disonesto così l'astrarre dall'utile, come il rinchiudervisi; donde una difficoltà, che della morale umana è un costitutivo essenziale. Insomma: l'onesto e l'utile si connettono indissolubilmente. I fini utili sono, in massima parte,

(1) P. es.: «desto» è una parola, che appartiene insieme, con differenti significati, e all'italiano e al tedesco.

mezzi per conseguirne altri, utili nello stesso modo; c'è dunque nel campo utilitario, un ordine meraviglioso. E, rispetto a questo, l'ordine morale non è qualcosa di estraneo sovrappostogli; ma, semplicemente, l'unità, ossia la ragione divina, che lo fonda e lo integra.

VI.

L'esigenza pratica umana, fondata sull'ordine divino, si riassume nella formula: superare la frammentarietà; subordinare i singoli, che sono molti e diversi, alla suprema unità. Il singolo è subordinato essenzialmente, perchè non esiste fuori della suprema unità; ma, come spontaneo, può accostarlesi, o scostarsene; il detto principio esprime dunque una legge deontologica. Lavorando a subordinarsi, ognuno procede verso la massima realizzazione di se stesso. E questo è il solo fine stabilmente conseguibile; infatti, la legge deontologica, benchè violabile dentro certi limiti, ha un fondamento logico: il tentar di violarla si riduce dunque a un agitarsi discorde, vano, e in ultimo disastroso. La legge deontologica è morale o utilitaria? E' morale perchè veramente utilitaria, e veramente utilitaria perchè morale.

CONCLUSIONE.

L'idealismo ha, sulle altre filosofie, il vantaggio d'averne messo in evidenza i sottintesi problematici. E', tra tutte, indiscutibilmente, la filosofia più libera di sottintesi. Pretendere di «confutarlo», col semplice contrapporgli una qualsiasi delle filosofie già costruite — vale a dire alcuni «principii», di cui l'idealismo revocò in dubbio il valore — non è lecito. L'idealismo non può essere sottoposto che a una critica «intrinseca»; tale cioè, che lo colga in opposizione con se medesimo.

E' questa la via, nella quale noi siamo entrati risolutamente. L'idealismo critico, del quale riproducemmo in riassunto i dogmi fondamentali, nella forma e col significato che assunsero dopo un secolo e mezzo di sviluppo, fu il nostro punto di partenza. E non ce ne allontanammo, se non perchè un approfondimento ulteriore della stessa critica idealistica vi ci costrinse. Degli approfondimenti accennati, basti richiamarne due.

Il tempo, ci si disse, o è una forma, di cui lo Spirito riveste una realtà estemporanea (che in tal modo risulterebbe non conosciuta, ma falsificata), o dovrebb'essere una realtà superiore allo Spirito, che lo condizioni e lo domini. Abbiamo notato in contrario, che l'alternativa è incompleta, e quindi mal posta. Lo spirito crea il tempo, in quanto pro-

duce delle novità; non è dunque sottoposto al tempo, al quale tutto il creato è sottoposto; vive nel tempo, ma per la sua stessa iniziativa.

Lo spirito non è tutto in ogni singolo, bensì, ogni singolo è nello Spirito, essendo un gruppo di suoi pensieri. Per conseguenza, i singoli differiscono, e tra loro — benchè tutti abbiamo in comune d'essere nello Spirito — e dallo Spirito. Il quale non può non essere consapevole; perchè, se tale non fosse, la subcoscienza, che d'ogni singolo è costitutiva, sarebbe assoluta; mentre un'assoluta subcoscienza è contraddittoria. Come consapevole di se medesimo, e non semplicemente nei singoli ma in se medesimo, lo Spirito è Dio.

L'ultima conseguenza, che traemmo dalle premesse idealistiche, ha un carattere profondamente realistico; benchè l'essenziale dell'idealismo vi sia conservato, ed anzi messo in una luce più vera. La novità nostra è relativa, e come novità e come nostra: si riduce ad aver fatto fare alla critica idealistica un passo innanzi, piccolo e facile; decisivo, ma in quanto conseguenza necessaria dei già fatti.

La gnoseologia del singolo — razionale, perchè incluso in Dio, ma distintone, cioè singolo — è necessariamente realistica; non potendo il singolo, senza contraddire a se stesso, identificare la realtà col pensiero umano in massima parte subconscio.

La gnoseologia idealistica non è vera, che in ordine a Dio. Ma Dio, nell'idealismo, non è consapevole di sè, che nei singoli; propriamente parlando, la realtà massima è dunque inconsapevole. Conseguenza inconciliabile con l'identificazione di realtà

e di pensiero. E' vero, che secondo l'idealismo Dio, cioè lo Spirito è tutto in ogni singolo; sicchè la gnoseologia idealistica sarebbe, se prescindiamo dalla testè rilevata contraddizione, applicabile al singolo. Ma Dio non potendo errare, da quest'applicazione si conclude, che neanche il singolo non può errare; dunque, se l'idealismo è vero, saranno veri e il realismo, e il più grossolano materialismo.

Un'ultima osservazione. Oppongono: Dio, se fosse personale, saprebbe tutto ab aeterno; e il sapere umano, riducendosi a una parte minima del sapere divino preformato, non sarebbe una costruzione umana; in sostanza, noi, al mondo, ci saremmo per un di più —. Rispondiamo.

L'opposizione avrebbe un valore, se Dio fosse fuori del tempo, e se l'uomo non avesse un'attività causalmente indeterminata. Ma non è accettabile nessuna delle due ipotesi. L'uomo essendo incluso in Dio, non può formare un pensiero, che non sia perciò stesso e ipso facto noto a Dio. Ma che Dio conosca in anticipazione, a priori, tutto quanto l'uomo penserà o farà, è da escludere; Dio, creando l'attività umana causalmente indeterminata, impose liberamente certi limiti alle sue previsioni. Subordinatamente a Dio, e internamente al creato, l'uomo è autore del proprio mondo, e del proprio sapere.

Cade così l'opposizione in discorso. L'uomo, pur distinguendosi da Dio, è al mondo per qualcosa: per conseguire un fine, che si fonda insieme sull'ordine divino, e sull'attività umana. Lavorando in questo senso, l'uomo non è ridotto a rispecchiare in sè il pensiero divino; bensì collabora veramente con Dio.

INDICE